

【學術報導】

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

吳汝鈞

中央研究院中國文哲研究所研究員

國立中央大學合聘教授

一、京都學派的定位與成員

毋庸置疑，西田幾多郎所開拓的京都學派的哲學已漸向世界哲學推進，成為西方哲學界、宗教學界、神學界理解東方哲學與宗教思想的一個重要媒介。這個學派的很多重要的哲學著作已有了英文與德文譯本，還有少量的中文譯文。其中最受注目的，和外文譯本最多的，自然是西田幾多郎，由他最早期的《善の研究》到後期的《哲学の根本問題》，都有了很好的西方文字的翻譯。估計這套哲學會對國際的人文思潮帶來深遠的啟示與影響，而這哲學學派的成員的哲學還不斷在被研究、被發掘中，新一代學者亦即第四代的成員也正在成長中，其哲學思想也在不斷發揮中。這個哲學學派是當代東亞最強而有力（分量）的學派，較諸當代新儒學尤有過之。

「京都學派」的名稱早已確定下來。由於它是由日本近現代最傑出的哲學家西田幾多郎所創，而其中很多有關人物都是追隨西田，或是他的授

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

業門人，因此這學派又稱「西田學派」，他們（包括西田本人在內）所任教或活動的地方，主要是京都，特別是京都大學，因此其學派稱為「京都學派」，其哲學稱為「京都哲學」。

京都學派的成員可以很多，而他們的哲學思想也涉及非常廣泛的範圍或多方面的、多元的問題。這使留意或研究它的哲學的人可以帶來極大的困惑。這些問題所涉的哲學家 and 宗教家包括柏拉圖（Plato）、亞里斯多德（Aristotle）、基督教的保羅（Paul）、德國神秘主義（Deutsche Mystik）的艾卡特（Meister Eckhart）、伯美（Jacob Böhme）、聖法蘭西斯（Francesco d'Assisi）、斯賓諾莎（B. Spinoza）、萊布尼茲（G. W. von Leibniz）、康德（I. Kant）、費希特（J. G. Fichte）、謝林（F. W. J. von Schelling）、黑格爾（G. W. F. Hegel）、尼采（F. W. Nietzsche）、海德格（M. Heidegger）、懷德海（A. N. Whitehead）和占姆斯（W. James）等，以上是西方方面的。中國方面則有孔子、老子、莊子、王陽明等。和他們有最密切關係的，還是佛教，如印度佛教的釋迦牟尼（Śākyamuni）、龍樹（Nāgārjuna）、般若思想（Prajñāpāramitā thought）、《維摩經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）等。中國佛教則關聯最大，如華嚴宗、淨土宗與禪宗。而在關聯最多的禪宗中，又以《壇經》、《臨濟錄》、《無門關》、《碧巖錄》和《從容錄》等語錄文獻所含有的思想最受注意。

至於取義較寬鬆的成員，他們所擅長的和重視的思想，也差別極大，有時更是南轅北轍。如高山岩男、高坂正顯有很強的西方哲學基礎，特別是知識論。下村寅太郎則是科學哲學家，又精於宗教哲學，曾寫了一部有關上面提到的聖法蘭西斯的巨著^①。和辻哲郎的研究重點是倫理學，又熟諳原始佛教，對日本民族的風土人情更非常熟識。三木清則早期是西田的

信徒，其後轉向共產主義方面去。山內得立是形而上學的專家，又精於邏輯、道（Logos）的問題。辻村公一則是海德格專家，對於禪也有一定程度的理解與涉入。山本誠作則是懷德海哲學研究的權威學者，另一方面也講西田哲學。

日本國內的學術界流行這種取義較寬的京都學派成員的看法，甚至有人把國際著名的禪學倡導者鈴木大拙也包含在內。鈴木是西田的好友，與西田的一些門人如西谷啟治、阿部正雄、上田閑照也有往來。他的學問淵博得很，幾乎無所不涉獵。他是哲學家、宗教家、心理學家、禪修行者、佛教佈道家等多重身分，好像什麼地方都可以把他容納進來，不獨京都學派為然。

照我看，京都學派應是一個哲學學派，它應該具有一個核心觀念，其哲學思想可由這一核心概念所包涵和發揮出來。而其中的成員，都應對這觀念有自己的詮釋。同時，作為京都學派的成員，他自身應已建立起自己的哲學體系，不應只是在宣揚西田幾多郎的哲學，當然對西田哲學的深度與廣度的理解是少不得的。另外，寫出具有一定分量的著作，也是不能缺少的。現在的問題是，這核心觀念是什麼呢？如何決定呢？我們得先看創教者也是最具洞見、理論能力最強的西田幾多郎的著作。在他的龐大的著作林中，我們發現有幾個觀念是時常出現的，它們的意義相一致，都反映終極真實或終極真理的一個面相。這些觀念包括：純粹經驗、超越的主體性、場所、形而上的綜合力量、絕對無、神、絕對矛盾的自我同一，等等。這些觀念的意義，我們可以「絕對無」（absolute Nichts）來概括。有關這些觀念的意義，在西田自己的著作和研究他的哲學的著作（也包括我自己寫的），都有涉及。我試在這裡作一扼要的提醒。純粹經驗展示對主

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

客二元性的超越，表示在經驗者和被經驗者成立之先的一種超越的活動，由此可通到超越的主體性，這主體性超越主客的二元對立關係而為一絕對無對象相的終極原理、真理。形而上的綜合力量表示這終極原理的動感，它具有概括一切的作用，本性是精神的，不是物質的。神不是西方基督教所立的具有人格性的至尊無上的創造主，卻是指那種具有創造性的非實體性的終極原理，它是萬物或一切法的存有論的基礎。場所則是一精神空間、意識空間，這有胡塞爾（E. Husserl）的絕對意識（*absolutes Bewußtsein*）的意味，也有佛教華嚴宗所說的法界（*dharmadhātu*）的涵義，事物可以其自身本來的姿態遊息於其中，而相互間沒有障礙，這是「萬物靜觀皆自得」（程明道語）的「自得」的境界。魏晉玄學家郭象解莊子的逍遙境界為「自得之場」，也很能展示這種場所的意義。在這種場所之中，一切大、小等的經驗性格、相對性格都會消失掉，都不作現象看，而是以物自身（*Dinge an sich*）的身分存在於這「即場所即法界」之中。^②至於絕對矛盾的自我同一，則是西田哲學中挺難明白與處理的觀念。一般來說，矛盾是相對的，不可能是絕對的。但若相對的矛盾而被置定於絕對的場所之中，則成了絕對矛盾：在場所中的絕對矛盾。這樣的矛盾最終會被解構，因矛盾的雙方或兩種物事會在這絕對的場域或場所中被轉化而成互不相礙，而同一起來。

綜合以上所說的那幾個觀念的意味，都是環繞著絕對無一觀念而展開的，它們可為絕對無所概括，展示出終極原理或真理的多元的面相，而這終極原理即是絕對無。其中的「無」表示負面之意，即是，絕對無指透過負面的、否定的方式來展示的終極原理。這「負面」、「否定」字眼並沒有價值意味。

這樣，我們便可以確定京都學派哲學的核心觀念是絕對無。作為這個學派的成員，都需對絕對無有深入的認識，並且有所發揮，不能完全依恃西田的說法。關於這個學派的成員問題，也可以確定下來，他們是：西田幾多郎、田邊元，這是第一代。第二代是久松真一、西谷啟治。第三代是武內義範、阿部正雄、上田閑照。他們都強調絕對無，並以不同的方式來說、開拓這個觀念。關於西田自己，不用說了。田邊元歸宗淨土，以他力大能亦即彌陀佛來說絕對無。久松真一以無相的自我來說。西谷啟治以空、事物的回互相入的關係來說。武內追隨田邊元，也以他力大能來說絕對無，但加入一些西方神學家的元素，他們包括布爾特曼（R. Bultmann）、巴特（K. Barth）、鄂圖（R. Otto）、羅賓遜（J. Robinson）、邦霍費爾（D. Bonhöffer），以至哲學家海德格和雅斯培（K. Jaspers）。阿部正雄則以非佛非魔、佛魔同體來說絕對無。上田閑照則以人牛雙亡、主客雙泯來說絕對無。我的這種確定京都學派成員的方式，與阿部正雄與西方學界的看法相近。因此，有些人以為我對京都哲學的理解，是受到阿部的影響。初期的確是如此，我最初接觸的京都學派哲學家的著作，便是阿部正雄和久松真一的，自己與阿部也有較頻密的私交。但不久我已越過阿部與久松，而看西谷啟治、田邊元和西田幾多郎的哲學著作了。現在已很難說是受誰的影響，我自己已建立純粹力動現象學體系，與京都哲學分途了，但還是經常接觸他們的著作，以相當嚴刻的、批判的眼光來看，同時也吸取他們的好處。③

有人會問：京都學派有沒有第四代成員呢？有的，他們都在努力學習前輩的思想，並嘗試開拓自己的哲學天地。西田一線的有小坂國繼，山本誠作、大橋良介、花岡永子、藤田正勝。田邊一線的則有長谷正當、冰見

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

潔、尾崎誠。

二、京都哲學與佛學

上面說過，京都學派哲學與佛學在義理上有最密切的關係。由於本文是有關京都學派對佛學的理解、詮釋，因此要在這方面作一些廣泛的交代，俾最能烘托出久松真一對禪佛教的解讀和發揮。概括地說，佛教門派眾多，義理多元化，其中與京都哲學關聯較深入或對後者較具影響的，有下列諸方面：原始佛教（Āgama）、般若（Prajñāpāramitā）、中觀學（Mādhyamika）、淨土、華嚴、禪。就人物的涉足佛教而言，西田在其著作中很少談到佛教，反而在他的重要著作《哲学の根本問題》談到儒家。不過，他長期作修禪的工夫，特別是坐禪。他是一個不講習佛法而躬行佛法的人。田邊則初習禪，其後轉向淨土。久松則在佛教特別是禪下的工夫最深，在義理的知解與工夫的實踐方面，都是這樣。在禪之外，他又研修《維摩經》和《大乘起信論》。西谷的思想則非常宏闊，在佛教方面，他與般若、中觀和禪關係至深；後來他發展、開拓自己的事物的回互相入的空的存在論，其思惟的背景則是華嚴宗的無礙自在思想。武內的學問，與原始佛教和淨土最近；在淨土方面，他最景仰的是親鸞，這顯然是受到老師田邊的影響。阿部的學問基礎是禪，在這一點上，他接受過久松、西谷和鈴木大拙的熏陶。鈴木自身便是一個有深厚工夫的臨濟系的禪師。上田則先是德國神秘主義者艾卡特的宗教哲學的專家，其後以艾氏的無（Nichts）的觀念來與禪的無作比較研究，以疏理出自己的思想旨趣。他對西田哲學也有很深邃的理解。他曾編了一本大書《禪と京都哲学》。至於第四代，各人雖有自己的專業，如山本誠作是懷德海哲學專家；大橋良介

與藤田正勝專研德國觀念論，特別是黑格爾哲學；花岡永子則專研德國當代神學，又深入鑽研絕對無的哲學。但他們都有一個共通點，便是對佛教義理有基本的學養。

在京都哲學與佛教哲學之間，以久松哲學與禪哲學的關係最為緊密。他雖對德國哲學、宗教學、神學涉獵很廣很深，但他的學問根基，是建立在禪方面的，這也包括禪悟在內。因此在本文有關京都學派對佛教的理解，聚焦在久松對禪的探索與開展方面。^④

三、久松真一之屬於京都學派

我剛剛在上面註4中，闡述了久松不被視為京都學派，或與後者沒有深切關係的情況，也作一些推測與評論。以下我要細看久松如何被視為京都學派的人物，特別是他與後者有何種密切的關聯。由於這部分較為重要，因此我在正文中敘述。像闡述久松不屬於京都學派那樣，我挑選了一些在這方面較重要的著書來說。

1. Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*. Bern und Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1982.^⑤這是德國神學家布利（Fritz Buri）所寫的有關京都學派的哲學的一部較有分量的著作，雖然作者不懂日語，他對京都學派的哲學的理解只能透過翻譯：英譯、德譯的著書或論文。這本書有它的特色，那便是作者以基督教神學作為參照來理解京都哲學，故全書瀟灑著宗教對話的氣氛，他也視久松是一個日本禪的改革者和基督教神學的有意思的對話伙伴。^⑥書中敘述了8個人物的哲學：西田幾多郎、田邊元、鈴木大拙、久松真一、西谷啟治、上田閑照、阿部正雄。很明顯，布利視久松

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

真一為京都學派的一員，他也把鈴木大拙列入其中。這基本上是國際方面的共識。只是鈴木一人有點存疑，他應該不算正式的成員，只有邊緣性的關係。如著書的題目所示，布利很重視「主人」（Herr）的觀念，他提出，倘若一個人要找尋到他的主人，必須由自我開始，否則，他不能成為「真我」，或真我的主人（der Herr des wahren Selbst）。⑦而真我的主人意味著自我理解與超越方面的關係。⑧這表示真我的主人是一個超越的主體（transzendente Subjektivität），真我即是主人，主人即是真我，禪門的公案集便有「屋裡主人公」的提法，這正是真我或主人之意，屋是我們的身體。在久松的著作中，布利認為他的〈東洋的無の性格〉最能代表他的思想。⑨這東洋的無正是我們的生命存在的終極的主體性，是我們的真我，成佛的超越根據。布利又把這東洋的無的思想與基督教思想比較，認為使徒的「存在於基督之中」（在基督中的存在性，In-Christus-Sein）很不同於佛教徒的「真我」（wahres Selbst）的佛存在性（Buddha-Sein），猶如保羅（Paul）的埋藏於基督的生與變化不同於禪佛教者的大死那樣，後者只成立於個人的自我和自心的覺知的死亡之中。保羅反而與淨土真宗相近，而久松則抨斥這個宗派，認為它曲解了道元所提出的以身心一體去體證佛陀的精神。⑩按：久松是一個無神論者，他強烈反對覺悟要依於一個外在的精神大能，不管這是上帝也好，阿彌陀佛也好。在他看來，真正的覺悟只有在自力的原則下親證自家的真我（他稱為無相的自己），才是可能的。上面布利所說的個人的自我和自心的覺知的死亡，正是要克服個體性的自我和對自心的覺知的執著，與原始佛教的無我（anātman）思想相應。久松認為這種克服正是大死的實證，能有大死的實證，才能帶來大生、真正的覺悟。保羅的那一套宗教觀反而與他力主義的淨土真宗相近，而遠離了禪，

也遠離了久松的觀點。

布利畢竟是西方的神學學者，不脫西方哲學的思辨旨趣，他並不同意東方人的對於實在的思惟與言說的不可客觀化的觀點，他提出一個反問題：倘若沒有與客體對峙的主體，則到底是誰是提出這一觀點的主體呢？^⑪這可能是他和久松在思想上特別是思辨上對終極真理的體證的最不相同的地方。布利的說法，不為無理，不過，我在這裡不想討論這個問題。

2. Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982. 這是一本通俗性的書，寫給西方的讀者看，讓他們知道佛教、禪、淨土真宗與京都學派哲學是什麼東西。雖然書名有「京都學派論文選集」(Anthology of the Kyoto School)字眼，但內裡所收的，有些是與京都學派沒有緊密關係的作者的作品，如鈴木大拙、一休、曾我量深、清澤滿之之屬。^⑫這些人物除了一休之外，基本上都是淨土真宗的人物。鈴木是一個禪者，但也傾向淨土真宗的思想與實踐。不知作者何以把他們的作品都收進來。鈴木由於名望和與西田幾多郎的友誼關係，讓一些西方學者把他視為京都學派的人物。實際上，京都學派是一個哲學學派，鈴木是一個禪和淨土真宗方面的修行者，他的哲學思惟功力不足，在這方面，他不但比不上西田幾多郎和田邊元，連西谷啟治、久松真一和阿部正雄等都比他強。這些哲學家沒有一個視鈴木為京都學派內圍的成員。法蘭克(F. Franck)在他的選集中完全沒有收入西田和田邊的作品，卻收入大量上提的不大相干的人物的文字，在選集的開場白(Prologue)中，還花了很多篇幅講鈴木，令人感到困惑。

這本書也不是完全無可取之處，它收入一些國際上認可的京都哲學家的的重要文字，他們包括久松真一、西谷啟治、武內義範、阿部正雄和上田

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

閑照。所選取的文字可歸為三方面：一是關於自我問題的，跟著便是實在（reality）的構造，最後是淨土真宗佛教。最後的方面，其實並無必要。

3. *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Hrsg. von Ryosuke Ohashi, Freiburg / München : Velag Karl Alber, 1990. 這是大橋良介所編集的京都學派成員的著作集，是選集（anthology）性質，收入西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、高山岩男、高坂正顯、下村寅太郎、鈴木成高、武內義範、辻村公一、上田閑照諸人的代表文字。這 11 人分屬三個階段：第一階段為創發期，包括西田與田邊；第二階段為建立期，包括久松、西谷、高山、高坂、下村、鈴木；第三階段為接續發展期，包括武內、辻村與上田。書中附有大橋所寫的〈導引〉（Einführung）。被選上的人物，有國際方面認可的，也有日本國內認可的，後者包括高山、高坂、下村、鈴木和辻村。其最大特點是獨缺國際方面認可的阿部正雄。關於這點，我曾面詢大橋，他的回應是京都學派是一哲學學派，阿部在這方面用力不夠，反而著眼於宗教方面。我表示不大能接受這點，阿部在宗教問題上用了很多工夫，但基本上屬於宗教哲學方面，不是屬於宗教信仰方面，他的哲學根柢不差，而且常參予國際間的宗教對話，這對於東西方在思想上的相互理解，以至進行自我轉化，意義深遠。我的意思是，不應把阿部排斥到京都學派之外。在這一點上，大橋的做法與上面提到的海式格（James W. Heisig）相似，都認為阿部在哲學方面的功力不足。不過，大橋與海式格亦有不同，他承認對阿部有深刻影響的久松，海式格則否。

4. 大橋良介著，《悲の現象論序説：日本哲学の6テーゼより》（東京：創文社，1998年）。這本書出版於1998年，較下面述及的兩本著書為後出，但由於作者亦是直上列出的書的編者，為方便計，姑在這裡先作闡

述。大橋作為京都學派的第四代人物，很有些獨特性，值得注意。照一般的理解，京都學派的第四代大體上包括大橋良介、花岡永子、藤田正勝、冰見潔、野家啟一、小坂國繼，也可能包括懷德海研究專家山本誠作。在這些較年輕的學者之中，大橋的著作偏多，也漸漸顯現出他正在構思自家的哲學重點、觀念，這可從這裡列出的《悲の現象論序說》見到。同時，他在推廣京都學派哲學方面，例如編集、解說有關京都哲學的著書方面，相當活躍。⑬

大橋在《悲の現象論序說》一書中，由現代哲學的重要問題：論理學、現象學、行為論、言語論、他者論、歷史哲學作為主題來引介，最後歸於悲的現象論。這些主題基本上是關聯著京都學派的重要人物的思想說的；他們包括西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、高坂正顯、鈴木成高、高山岩男等。他又提及京都學派的第一世代和第二世代的人物；前者包括西田幾多郎、田邊元，後者包括久松真一、高坂正顯、下村寅太郎、西谷啟治、高山岩男等。他以久松真一屬於京都學派，是沒有問題的；至於他如何理解久松的思想，則會在下面交代。現在我們先看看這本《悲の現象論序說》的寫作主旨與內容。

大橋在這本書的緒論〈悲の現象論の構想〉中，表示「悲」這一字眼是借自佛教，但不完全取佛教的意旨，而是要對於現代哲學，以「悲」一觀念來照明，開拓出一種新的、綜合的哲學方向。這裡所謂現代哲學，便是上面提到的論理學、現象學、行為論之屬。大橋由佛教的無我性作反思，配以具體的行動：行為的直觀（特別是西田所說的那一種直觀或直覺），體證出那超越對象性的生命的本根、自我的本源，這便是悲，這亦是自已對自己的啟示、開示。大橋強調，他的這本書是由日常的生活與世

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

界出發（按：這可與胡塞爾的生活世界 *Lebenwelt* 相比較），現象學地究明歷史世界的直接性與根源性，以建立自己、他者與世界三方面的現象學。他的書名不用「現象學」而用「現象論」字眼，是要以直觀來說觀（*Noesis*），以根源性的直觀來解讀現象。^⑭另外，大橋表示，現象論也與佛教的「論」有關聯。論是經的開展，但不走客觀的學問之路，卻是指向宗教義的教義、教學。這亦有觀的意味：現象或色即此即是空，正可顯一種照明作用的直觀，照明一切現象的無實性也。大橋認為，大乘佛教即是以前述為論而開展的。他以為，這是先在於現象學的基礎，因而借用大乘佛教的「論」。

以下我們看大橋對於久松思想的理解。他基本上是以覺的宗教來解讀久松的，而這覺或覺悟是聚焦於 F、A、S 這種三位一體的實踐中。去除一切形相性，實證那絕對自律的、普遍的、根源的自己，亦即是無相的自己或自我（F, *Formless Self*）；讓這覺體突破近代意義的自覺的危機而達致後近代的人間革命的自覺，回心於真正的世界、人類（A, *All Mankind*）；讓這覺體成為創造歷史的根源的主體（S, *Superhistorical History*）。大橋指出，在久松來說，我們最關心的、關要的事，正是覺的宗教與覺的哲學的完成。在久松的哲學中，覺是出發點，也是核心內容。^⑮

大橋認為，久松很能看到近代文明所呈現的病態現象：分裂、混亂、虛脫、不安定、昏迷、疑惑等等，並確認其原因是缺乏在精神上的根源意義的統一狀態。要克服這種近代文明病症，須依賴「一多無礙自在」的主體。因此便提出「東洋的無」、「能動的無」、「無相的自己」一類觀念。這些都是久松的「覺的哲學」的用語，而覺的哲學正是覺的宗教的理論面。進一步看久松所提的「無」的觀念，大橋表示，西方哲學以存在論

（在漢語哲學界通常作存有論 *Ontologie*）作為第一哲學，在這種觀點下，無的思想自然只能居於第二義了。⑯按：大橋所提的現代哲學家要面對近現代文明所引致的種種病態的現象，特別是價值標準的崩壞與對宗教失去信心導致現代人的精神上的虛脫狀態，海德格和西谷啟治都曾提出解救的方案。⑰久松則特別從覺的哲學、宗教與教育來說，要人覺悟自身的作為終極主體的無相的自我，由此建立無的能動性，以接上西田幾多郎的絕對無的思想傳統。不過，大橋認為西田的入路是哲學的、論理學的，久松則特重宗教的體證方面，要人能夠「自內證」。不過，大橋所提的久松教人以「一多無礙自在」的主體來克服近代文明的病症，到底要如何克服，如何在現實生活中表現這一多無礙自在的主體力量，未有交代，而這種說法與它所由出的華嚴宗的「一即多，多即一」、「事事無礙法界」有什麼義理上與實踐上的關聯，也沒有交代。

最後大橋說到久松在禪藝術方面的學養與成就，指出他所提出的禪藝術的七種性格：不均齊、簡素、枯高、自然、幽玄、脫俗、寂靜，一般的美術評論家以至美術愛好者不一定看不出來，但把這七種性格中所蘊涵的「禪的依據」展示出來，則普通的師家、禪匠以至美術史家便不見得能勝任了。久松把這禪的依據區分為以禪宗史為本的歷史的依據與狹義的禪的依據。就前者來說，要把禪的藝術與禪的成立、傳播就地域、時期方面一致地展示出來，優良的美術史家也應該可以做到。但說到狹義的禪的依據，則是久松所獨具心得的。他能善巧地對禪藝術的七種性格，一一探討到它們的禪的根源：無法、無雜、無位、無心、無底、無礙、無動，這便很不容易了。⑱

按：大橋對於久松思想的理解，基本上不錯，他自己對美學或藝術哲

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

學也有研究。他能點出久松重視禪藝術的依據，並認為久松對禪作品（畫作）的美感的體會，基於他對禪的依據的體證而來。這禪的依據正是久松用以解讀絕對無的無相的自己、自我。這是把藝術還原到宗教方面去，這與京都哲學對宗教一貫的理解，是一致的。

5. 上田閑照、堀尾孟編集，《禪と現代世界》（京都：禪文化研究所，1997年）。這本書可以說是京都學派的國際認可的成員以內編集而成的鉅著。編集者之一的上田閑照就禪與現代世界之間的關係（這自然也有禪對現代世界的意義、貢獻一類意涵在內）此一重要課題來看日本的具有代表性的在禪的宗門義理與實踐兩方面有深厚功力的人物來作四方面的探索。這四方面是禪的經驗或經歷、禪的觀點、對現代世界的理解和思想上的成就。所選取的代表人物有西田幾多郎、鈴木大拙、久松真一和西谷啟治。在其中，久松與其他三人是對比地、具有對等分量地並列在一起。這點顯示出久松在京都學派中關聯到禪方面的重要的位置。

進一步看，上田閑照強調西田與鈴木真正地、具體地涉入禪與西方世界的精神原理之中，久松與西谷則沿著這條道路作深入的探索。他們所懷著的旨趣，是由禪到世界，由世界到禪的脈絡下推展出實存的、思想的和歷史的運動。西田與西谷是以哲學家、鈴木是以禪思想家、久松則以禪者的身分來進行這種運動。^{①9}而在這四人之中，久松是最強調禪的自力的獨脫無依的性情的。上田指出，也是在這四人之中，只有久松是最沒有保留地反對佛教的念佛實踐、基督教的對神的信仰的。^{②0}

以下我要簡述一下這本書對久松真一在禪方面的學養的說法。美濃部仁在其中一篇文字〈久松真一の禪と「人間」〉談到久松的人論，指出他心目中有五種人的類型：人間絕對主義（又作人間中心主義、理想主義、

人文主義）、虛無主義、實存主義、絕對他力主義（包括危機神學、有神論、信仰的宗教）^{②①}、批判的絕對自力主義（即禪、覺的宗教）。他以作為自己的立場的覺的宗教批評信仰的宗教，以覺的宗教取代信仰的宗教。^{②②}最後是大橋良介的〈「覺の哲学」の諸問題：久松真一の思想〉，他聚焦在久松的覺的宗教與覺的哲學方面。講覺的宗教的，是久松的著作集中的《覺と創造》；講覺的哲學的，則是著作集中的《東洋的無》與《絕對主体道》。就久松來說，宗教顯然較哲學為重要。佛教是覺的宗教的根本形態，其中又有華嚴思想、淨土真宗、天台宗和日蓮宗之屬，但其核心是禪宗。理由是這些宗派都有其依的經典，唯有禪宗不依於經典，它是如《臨濟錄》所說的「獨脫無依」，展示絕對的、徹底的自由、自主性格。^{②③}

6. 小坂國繼著，《西田幾多郎をめぐる哲学者群像：近代日本哲学と宗教》（京都：ミネルヴァ書房，1997年）。小坂國繼有很深厚的西田哲學研究的功力，也被視為京都學派第四代的人物。他在這本書中，主要講西田哲學，此外也及於田邊元、高橋里美、三木清、和辻哲郎和久松真一的思想。在這些人物中，有些是屬於國際方面認可的京都學派的人物，如西田、田邊、久松；有些則是日本國內方面認可的，如高橋、三木和和辻。不管怎樣，久松在小坂眼中，是京都學派中的重要人物。通常久松真一和西谷啟治，作為京都學派的成員，是並列的，但小坂在這裡並沒有提到西谷，而只說久松，並且以一整章來闡釋他的東洋的無的哲學。他在書中的序文中說絕對無，提到透過對自己的否定，而以自己為有，這即是作為有形相者而顯現的動能、能動性，這正是絕對的自己的否定作用。這正與久松的能動的無一觀念相應合。

7. 藤田正勝編，《京都学派の哲学》（京都：昭和堂，2001年）。此

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

書所收入的文本與論文，都是有關京都學派的成員的哲學思想，但這些成員都以受到西田幾多郎和田邊元的直接影響為限。這些人除了西田與田邊外，有三木清、戶坂潤、木村素衛、久松真一、下村寅太郎、西谷啟治。所謂文本是選取有代表性的原典文本，有點像一般的文選（anthology）；論文則是現代學者對有關京都學派成員的哲學思想的論述。對於每一位學派的成員，都收入一些有代表性的文字和一篇研究他的論文。久松真一是最強調自力宗教的，因而與歸宗淨土教的田邊元沒有什麼關聯，但卻是西田幾多郎的高足，他的入選，是理所當然的事。他的被收入的文本是〈東洋的に形而上学的なるもの〉，論文則是今泉元司所執筆的〈久松真一の思想と実践〉。後者所論述的，都是一般被視為久松哲學的重要觀念如「覺的宗教」、「覺的哲學」、「東洋的無」、「絕對主體道」、「FAS」等。

8. 竹田篤司著，《物語「京都學派」》（東京：中央公論新社，2001年）。這是一本很有趣的書，記述京都學派的人物的軼事；但作者表明，這些軼事都是事實，不是虛構。所涉人物，包括西田幾多郎、田邊元、戶坂潤、下村寅太郎、三木清、唐木順三、和辻哲郎、九鬼周造、西谷啟治、木村素衛、山內得立、波多野精一、三宅剛一和久松真一。其中說到「京都學派」字眼，表示誰最先提出這字眼，並不清楚。但作者估計，橫濱國立大學名譽教授古田光說到戶坂潤，後者在他的《現代哲學講話》中，有〈京都學派の哲學〉一章，這本書是在昭和9年（亦即1934年）刊行的。若這是真確的話，則京都學派的成立，已有73年歷史了。此書說到久松，未有有關他的思想的片言隻字，只是一些閒居的軼事，最後述說久松於90歲去世，有遺言表示不舉行葬禮，這與久松作為一個禪者的事

實，非常相應。

9. Louis Roy, O. P., *Mystical Consciousness: Western Perspectives and Dialogue with Japanese Thinkers*. New York: State University of New York Press, 2003. 此書基本上以一種比較宗教的方式，闡述西方的神秘主義與意識哲學，並與日本的相應思想作比較，強調雙方的交集之點。比較的題材聚焦在意識、自我、無、死亡各項。所選取的宗教家與哲學家，西方的有普羅提奴斯（Plotinus）、艾卡特（Eckhart）、舒來馬哈（Schleiermacher）、海德格（Heidegger）；日本方面則有鈴木大拙、西谷啟治與久松真一。對於後者，作者顯然認為他們都是在禪思想與實踐方面有傑出表現的京都學派的人物。對於久松，作者的著重點在東洋的無、生死、大疑、大死諸方面。

10. 上田閑照監修，北野裕通、森哲郎編集，《禪と京都哲学》（京都哲學撰書別卷，京都：燈影舍，2006年）。這本書研究京都學派或京都哲學家與禪有較密切關係的，包括西田幾多郎、鈴木大拙、久松真一、森本省念、西谷啟治和片岡仁志。其中，西田與西谷是哲學家，鈴木是禪思想家，久松是禪者，森本省念是禪僧，片岡仁志則是教育家。其中森本與片岡較少人認識，久松則明顯被視為京都學派的成員，是一名禪修行者。他也有自己的一套哲學，那便是覺的哲學。這種哲學否定念佛，也否定基督教的信仰，而以覺醒、喚醒自身所本具的真正的主體為終極旨趣；它的重要觀念是絕對主體道、能動的無、無相的自己。

11. 西谷啟治監修，上田閑照編集，《禪と哲学》（京都：禪文化研究所，1988年）。這是一本探討禪與哲學的關係的名著。如上田閑照所說，禪是已事究明的學問，哲學則是對世界的邏輯的自覺，在傳統上，一方是

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

以東方的非思量性格的行為為本，他方則是西方的反省之學，進一步是反省之反省之學，雙方本來是異質的。但它們概括東西兩界而成一整一的世界，在異質的脈絡下而成為我們的世界，存在於一種有相互結合的傾向的磁場之中。總括地說，禪是要探討哲學的原理的根源的學問，哲學則是探討禪的世界建立的體系性與具體性的學問。^{②④}這本書與上面提及的10本書的最大不同處是，書中論文的撰著者基本上是國際義的京都學派的主力人物，如西谷啟治、武內義範、上田閑照、大橋良介、花岡（川村）永子等，並沒有久松真一撰作的文字，但整本書的多處都提及久松和他的思想。^{②⑤}此中的訊息很清楚：久松是京都學派的成員，而且是重要的成員。

以上我提及11本著書，都表示久松真一是京都哲學家、京都學派的成員。實際上，上面提到的燈影舍所出版的京都哲學撰書有30冊（卷），其中有2冊都是久松作品的專輯：第12冊與第29冊，分別收錄了久松的關於覺的哲學和藝術、茶的哲學的文字。

四、久松真一在禪佛教方面的經驗與體證

首先我要指出，久松對禪的理解，並非局限於學術、義理的講求的層面，他是因生命的問題而涉足禪的；禪對於他來說，是一種生命的學問。同時，他以自己的禪觀作為生活的指標，把禪的修行灌注到生活的多個層面或領域，以禪來潤澤生命。他一方面講禪的哲學，另外又真的過禪的生活，這包括打坐、實踐與禪有密切關聯的書道、畫道和茶道，又擅長繪畫一圓相，表示他在禪方面的體會。他又寫禪詩，作禪的俳句，刻印，更建立禪的美學思想，讓宗教與藝術結合起來。^{②⑥}最重要的是，他又以禪作為基礎，推展宗教運動，把人的主體（無相的自我）、歷史與社會世界（全

人類）結合在一起，成為三位一體，使禪進入時間與空間之中，作客觀化（objectification）的開拓，這便是FAS的成立。關於這點，我會在下面再作交代。在京都學派的同仁之中，他是最全面的宗教人物，在他的生活中，學問與工夫實踐是結合在一起，打成一片的。

以下我試述一下久松在禪道上的心路歷程。久松出身於虔誠的真宗佛教家庭，屬淨土系統。他從小便是一個堅定的佛教信徒。但在他踏入初中階段，不斷接觸科學知識，瞭解到現代人的真實的處境，理性的批判精神讓他察覺到單憑信心支持的宗教信仰是站不住的。特別是，他是最強調信仰的淨土教出身的，對信仰有濃烈的感受。他一方面自覺到生命裡的罪的強烈催迫感，渴望把它除掉；另一方面，他又不認為這罪會注定他要下地獄，他亦沒有冀望要得到佛陀的救助而獲新生。在這個兩難（dilemma）的困境中，他毅然放棄自己一直堅守的宗教信仰，而轉向理性的哲學探索，希望以理性來解決生命存在的問題。後來他考進京都大學，受學於西田幾多郎。西田的敏銳的哲學洞見與深邃的宗教體驗，喚醒了久松的內藏的深厚的宗教情懷。他開始意識到哲學的知識雖然奧妙，但畢竟只停留在客觀的認知層面，理性思惟總不免是抽象的。他多年來的哲學探求並無助於解決他自身的生命存在的問題。於是，他嘗試通過實踐來對自己的存在作出自我轉化。這樣，他選擇了禪來突破哲學的限制，自此奠定一生的路向。禪的實踐的性格，對當時的久松來說，有很大的吸引力。

進一步，久松離開京都大學，跟隨妙心寺的池上湘山老師修禪。起初，他並不滿足於純然地聽老師講道，只是感到隔靴搔癢。後來他進入禪堂，跟禪師一起坐禪。就在坐禪的當兒，他體驗到自己變成一個大疑團，就像在生死存亡的緊急關頭，無路可走，霎時間，疑惑者久松與他所疑惑

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

的東西合而為一，大疑團突然瓦解，他第一次覺悟到自己的「無相的、自由的真我」，感到前所未有的輕鬆與喜悅。他覺悟到超越有無的「無生死」的真理，體證得在價值與非價值以外的「不思善不思惡」的意義。他多年來百思不得其解的生命問題，於此徹底解決。這些問題，正是生死、善惡的、矛盾的、背反的問題。^⑳在這裡，我姑引述一些有關久松當時的感受與經驗的文字：

他（按：指久松自己）的精神變得極其怪異，但不是精神病學所診療而得的那種性格。他想著無論如何要把這主體的問題解決掉，因此決意透過禪來突破這個難題（*aporia*）。（〈学究生活の想い出〉，p.426）

他訣別所謂有神論的宗教，在對於講求對象的知識的哲學的絕望之中，他所選取的途徑，不單單是宗教，也不單單是哲學，而是行動的主體的證知，它必須是對於主體的證知的行為。這樣他便選擇了禪。（〈学究生活の想い出〉，p.426）

他並不是要把任何個別的問題當作對象來解決，也不是要把普遍的全體的問題當作對象來解決，也不是心中懷有巨大的疑問那種情況，而是自己（的生命存在）化作一個整一的大疑團。（〈学究生活の想い出〉，p.432）

他，作為一個大疑團，突然從內部冰消瓦解，即便是如銀山鐵壁般堅固的湘山（按：指池上湘山，是西田幾多郎介紹給久松的禪師），

老師也即時形跡崩壞而銷匿，湘山和他間不容髮地結成一體。在這當兒，他無形無相地覺證到那自由自在的真正的自我，同時也見到了湘山的真正的面目。（《学究生活の思い出》，p.433）

跟著而來的是繼續在修禪方面推進，以深化、廣化自己的覺悟境界。他又創立 FAS 協會，進行宗教運動，關於這點，我會在後面闡述。另外，為了讓禪的修行與所達致的境界得到國際方面的認可，久松又展開一連串的宗教對話（*religiöse Begegnung*），他遍遊歐美，與重要的思想家、宗教家進行交流，此中包括布巴（Martin Buber）、馬素爾（Gabriel Marcel）、布爾特曼（Rudolf Bultmann）、海德格（Martin Heidegger）、榮格（Carl Jung）、布魯納（Emil Brunner）和田立克（Paul Tillich）。^⑳

五、東洋的無

久松在禪方面的經驗與體證，聚焦在六祖惠能在《壇經》中說的「無一物」對一切對象性的超越和「不思善，不思惡」的對一切二元對立關係、背反的克服方面。他認為，在這種體證與思惟中所突顯的主體，是絕對的主體性（*transzendente Subjektivität*），這樣的實踐修行正是「絕對主體道」。在他看來，《壇經》所說的無，是終極的原理、真理，也是終極的、最高的主體。他認為這無是東方哲學與宗教的關鍵性觀念，因此稱之為「東洋的無」。

久松寫了一篇〈東洋的無の性格〉，暢論東洋的無的性格或特質。在他看來，這東洋的無正是絕對無。久松自己也強調這種無是在與西方文化對比的脈絡下的東方文化的根本的契機，或關鍵性的思想，它特別是佛教

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

的核心概念和禪的本質。這種無有六大特性。第一點是無一物性，如上面所提過。久松的意思是東洋的無不能作對象看，它不是一個物事。就主觀的心境來說，我正是無，在我方面是一無所有。這我超越內在與外在的分別。通常我們很少有不與內在或外在事物相連的時刻，由顏色、聲音到善惡、身心，都可與我相連起來。所謂自我或心靈，總是一個與對象相連起來的自我或心靈。久松特別強調，哪一個東西，不管是具體的抑是抽象的，只要是與我相連，成為我的對象，即是一個存在，即是一物（*Seiende*），即足以束縛自我。若我不與任何對象相礙，即是「無一物」。特別是，此時它可以不止是無一物性，而且有無一物的作用，能在種種事物中起種種妙用。這樣，無一物便不純然是負面的、否定的意味，它毋寧已轉化為一種活動，一種不指涉任何對象性的活動。這實已通於筆者所提的純然是動感的純粹力動（*reine Vitalität*）了。

第二點是虛空性。久松引述永明延壽《宗鏡錄》卷6所陳虛空的十義，並一一關聯到東洋的無方面去。他的說法如下：

1. 無障礙。東洋的無無所不在，它遍布十方世界，但不為任何東西所障礙。它包含一切東西，但不保留任何東西的痕跡。按：這頗有場所的意味。場所是一切諸法的遊息之所，但諸法去後，無形無跡存留。這是由於場所是精神性格的，不是物理性格的。

2. 周遍。東洋的無滲透至一切東西之中，包括物質性的、精神性的東西。它是無所不在的。按：這是指東洋的無的內在性。

3. 平等。東洋的無平等對待一切東西，而沒有淨染、貴賤、善惡、真妄、聖凡之別。這些都是相對相，東洋的無是克服一切相對相的。按：這是指東洋的無的超越性。

4. 廣大。東洋的無是一個整全，其中不包含任何外物在內。在時空方面都沒有分限、際限。它超越時空性。按：這有表示東洋的無超越現象層面，屬本體層面的意味；但這本體不是實體，而是終極原理之意。

5. 無相。東洋的無沒有空間的物相與時間的心相。在一般眼光看來，物體是在空間方面有相狀的，它總佔有空間；但心不佔有空間，沒有相狀可言。久松以為，心相是在時間上說的，故心還是有相。只有東洋的無才是真正的無相，它超越空間與時間。按：久松這裡說心，是從現象方面、經驗心理學方面說，故還是有相。東洋的無有心方面的涵義，亦即是主體性，這是絕對的、超越的主體性（absolute-transzendente Subjektivität），沒有時空性可言，因而是無相，既無空間相，亦無時間相。

6. 清淨。東洋的無不是物也不是心（按：這是指經驗的、現象的心），因而完全沒有封限，故自身沒有染污，也不會被其他東西所染污。有封限的東西才有被染污的可能。可以說，東洋的無是絕對清淨的，它超越一切染污與清淨的對立格局。按：這種說法讓人想起北宗禪的神秀所說明鏡台或清淨心可被塵埃熏染的說法。神秀所說的清淨心有靜態的傾向，一如明鏡那樣，可以擺放在那裡，因而可為塵埃所熏染。而作為東洋的無的心則是超越的活動，它不停在動轉，任何染污若沾上它，馬上會被它的動感所揮去，因此它是純淨無染的。

7. 不動性。東洋的無無始無終，這是超越時間；無內無外，這是超越空間。它不生不滅，因而沒有成壞可言，故不變化，不作動。按：在這裡我們需要注意，這裡說不動、不作動，並不是東洋的無不能活動之意，卻是這東洋的無活動而無動相。動相是在時空中展示的，東洋的無是超越的活動，不在時空所宰割的範圍，因而無動相可說。

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

8. 有空。東洋的無完全超越一切分別與計量。久松認為有是有量，是可量度性。沒有可量度性，故是有空。

9. 空空。東洋的無不是「某些東西的有與無」中的無，卻是超越這些東西的有與無。倘若它是這有與無中的無，則它不過是相對於某些有的事物的無，是相對性格，不是絕對性格。東洋的無是絕對性格的。所謂「空空」指不是空或無，否定空或無。這被否定的，正是與有相對反的無。按：這空空既是對於與有相對反的無的否定，則亦必否定與無相對反的有。這樣，便得出同時否定相對意義的有與無，這便是非有非無。這正是中觀學龍樹所提的中道（*madhyamā pratipad*）的義蘊。

10. 無得。東洋的無即是無一物，故不能擁有任何物，它也不能自己擁有自己。它是完全無物可得的。這表示東洋的無排斥對象性，它不是一種可以被處理的對象。

久松以為，東洋的無與虛空同時具足這十種義理，但它畢竟不同於虛空。虛空不但沒有覺識，也沒有生命。東洋的無則有覺識與生命，這主要表現於心靈中。它是一個超越的主體性，在活動中表現其存在性。這裡要注意的是，東洋的無是一種有機的（*organic*）主體，或主體性（主體與主體性暫不作區分），這種機體主義有點像懷德海所採取的哲學立場，在他來說，作為終極實在的事件（*event*）、實際的存在（*actual entity*）、實際的境遇（*actual occasion*），都是一種機體（*organism*），整個宇宙也可說是一個大機體。

綜觀東洋的無的這種虛空性所具有的十方面的義理，很有重複的意思，這即是東洋的無或虛空的超越性，超越一切事物、對象的二元性（*Dualität*）、背反性（*Antinomie*）。這超越性自然可以通到《壇經》所說的

「無一物」的意味。無一物即是對對象性或物性的超越，對象性或物性都是相對性，對象或物（體）都存在於背反的關係中，亦即存在於相對的關係中。東洋的無的最大的意義特色，便是對一切背反的超越、克服，亦唯有超越了、克服了背反，絕對性才能說。久松的這種思惟方式，與《壇經》的說法是一貫的。

東洋的無的第三個特性是即心性。久松以心來說東洋的無，可謂恰當。這心不是認識心，不是道德心，不是藝術的欣趣心，更不是經驗慣習的情識，而是上求救贖的宗教解脫心。它是終極的主體性，是無執的主體性。它是通過遮詮的、否定的方式顯現出來，如久松所云，是「身心脫落」（道元語）境界中所透顯的心。在「身心脫落」中的「心」（被脫落掉的心）是有執的心，執著身與心也。使身心脫落的心，則是這無執的主體性，是東洋的無。禪籍中常常提到的「正法眼藏，涅槃妙心」、「直指人心，見性成佛」、「以心傳心」、「直心是道場」（《維摩經》語）、「自心是佛」、「即心即佛」、「心外無法」等，其中的心，大體地、寬鬆地來說，便是這無執的主體性、東洋的無。不過，我們可以說，這種透過遮詮的、否定的方式突顯的心，總是帶有消極的、被動的意味。我們同時可以表詮的、肯定的方式來說心，展現它的積極性、動感。如筆者所提的純粹力動，是心也是理，是純然的、沒有經驗內容的超越的主體性，是萬法的存有論與宇宙論的依據。它的意義與作用，是正面的、積極的、動進的。

第四點是自己性。這是內在性的問題。東洋的無具足內在性，內在於我們的生命之中。久松以為，東洋的無是佛的性格，它自身便是佛的所在，佛即是自己。東洋的無是作為自己的佛，不是作為能超越與控制自己的那個主體。佛即是自己，是純粹的主體、絕對的主體。久松以為，禪視

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

佛為一極端的主體性的主體，亦即絕對的主體，這即是東洋的無。《壇經》曾說「自佛是真佛。自若無佛心，何處求真佛？汝等自心是佛」，這所謂「真佛」，便是指東洋的無。還有，禪門中喜言「見性」，或「見性成佛」，這所見的、所顯現的「性」，可以說即是東洋的無。這是自己的生命的本質，亦即是佛性。按：久松說來說去，無非是要強調東洋的無即是佛性，是成佛的超越的依據（transzendentaler Grund）。這亦是《壇經》所說的自性。

第五個特性是自在性。這是指東洋的無對於一切相對的兩端、種種分別的二元對立的超越性而言。它超越是非、善惡、凡聖、生佛、有無、生死、存在非存在的二元性，而為一絕對的主體性。久松認為，禪的境界是任運自在，不把佛放在超越地和客觀地外在的位置。《碧巖錄》所謂「有佛處不得住，住著頭角生；無佛處急走過，不走過草深一丈」，便是教人不要住於有佛（佛）與無佛（眾生）的相對的兩端。所謂「有佛處不得住」、「無佛處急走過」也。這相對的兩端足以做成身心的束縛。不為佛或眾生凡夫的分別所繫，便是真正的、自由自在的境地。按：久松這樣以超越一切相對性來說東洋的無，其意實已含於上面所說的東洋的無的虛空性中。不過自在性是從正面說，虛空性則傾向於負面的、消極的說法。

第六也是最後一個性格是能造性。久松認為，東洋的無對於現象世界來說，具有能造性，它是創生宇宙萬象的本原，但它自身卻能保持不變，所謂「不動性」。久松以水與波浪的關係作譬，水能變現出成千上萬的波浪，但自身總是不變。久松以為六祖所謂「自性本無動搖，能生萬法」、「一切萬法不離自性」，與《維摩經》所講「從無住本立一切法」，都是東洋的無的能造性的意思。在這裡，我想對久松的說法作些澄清與回應。

說東洋的無是創生宇宙萬象的本原，因而有能造性，這是宇宙論的思惟。「造」與「創生」有相當濃厚的宇宙論的意味。在佛教中，唯識學（vijñānavāda）有這樣的思惟傾向，它所說的種子現行、在變現（pariṇāma）、詐現（pratibhāsa）中建立諸法，的確有構造論、宇宙論的意味，存有論更不用說了。但在禪來說，則完全沒有這種意味。禪的目標，如達摩禪的旨趣「直指本心，見性成佛」，完全是救贖、救度意義的，它對客觀世界的事物的生成、建立與變化，並不是很關心。我們可以確定地說，禪是沒有宇宙論的；上面所引《壇經》的「自性……能生萬法」，並不是宇宙論意義，「生」不是宇宙論的概念，而與依據義有直接連繫。即是，作為佛性的自性，是萬法特別是緣起性格的萬法的依據；佛性不是實體，更不是創造主，不能宇宙論地生起萬法。這個意思與龍樹的《中論》（*Madhyamakakārikā*）所說的「以有空義故，一切法得成」，倒是非常接近。佛性與空義對於萬法來說，不是創生者，而是義理上的依據。久松以東洋的無具有能造性，能創造宇宙萬象，顯然不諦當。《維摩經》說的「從無住本立一切法」，這「立」也不是創造、創生的意味；《維摩經》也沒有宇宙論的思想，後者是專講宇宙的生滅法的生成與變化的。

久松也在這能造性的脈絡下說東洋的無的動感。他認為創生是需要動感的。說東洋的無具有動感，這不錯。但動感不一定要關聯到宇宙論的創生方面去。實際上，久松自己便有「能動的無」的說法，以表示無的能動性。這能動性的意味亦應含於上面的即心性之中。以無為心，為主體性，心或主體性自然是能活動的主宰，故無亦應有能動性。^{②9}

綜觀久松所說的東洋的無的六個特性，大體上與般若思想與中觀學的空特別是禪的無相應，展示出非實體主義（non-substantialism）的哲學旨

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

趣。但亦有其問題所在，如上面剛提及的能造性。這能造性通常是就實體主義說的，由此可推演出一套宇宙論來，如基督教的上帝、印度教（Hinduism）的梵（Brahman）和儒家特別是宋儒如張載所提的氣、太虛。非實體主義很難說宇宙論，要說，便得間接地通過終極原理的變現、詐現（pratibhāsa）作為媒介。久松在這一點上顯然著力不足，誇大了東洋的無的功能、作用。另外一點是，那東洋的無的六大特性在意義上有重疊，上面提到的超越性是一明顯的例子。而橫列地把東洋的無的特性拆分為六個方面，讓人有零碎的感覺，顯現不出作為終極原理、真理的整一性格、一體性格。對於禪所說的心、佛性、自性，或東洋的無，我在拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》中以不捨不著的機靈動感或靈動機巧的主體性來說，這則是縱貫的說法，久松所提的那六個特性的意涵都包括在裡面了。縱貫地說是綜合地扣緊靈動機巧的動感來說主體性，把它的一切性格都還原到這種靈動機巧的動感方面去；散列地、橫列地說則是把有關的性格一一列出，以分解的方式闡說這些性格的涵義。

六、無相的自我

上面說，京都學派哲學的核心觀念是絕對無，每一位成員對於這絕對無都有自己的解讀和發揮。當然這些解讀和發揮在義理上是相通的、互補的，也與各成員自身的獨特學養與旨趣分不開。就久松真一來說，他以無相的自我來說絕對無。這種說法與六祖惠能的《壇經》的精神最為相應，而與由惠能傳承下來的禪法如馬祖禪、臨濟禪以至無門慧開的《無門關》的內容，也有非常密切的關係。《壇經》所說的「無一物」的根本旨趣、立場和「無念為宗，無相為體、無住為本」的三無實踐，都是久松的無相

的自我的義理與實踐基礎。特別是「無相為體」的說法直接展示久松與惠能禪法的一脈相承；而我在這裡所作的判教，以「無相立體」來突顯京都哲學對佛教的理解，也表示這種理解的文獻學與義理方面的依據。

久松在自己的著作中時常提到無相的自我，這是他的終極主體的觀念。以下我基本上依據一份較少人留意的文獻來闡述他的無相的自我觀點，這即是他與田立克的對談記錄；這記錄自然談不上學術性，但頗能在一種比較宗教的角度下反映出無相的自我的深層義蘊。^⑩按：無相的自我的主要意思，自然是沒有任何相對相狀的自我，只有絕對性格的自我；同時，亦應含有自我不在一種相對的脈絡認取對象的形相，以至執取對象的形相為實在的意味。

首先我們可以說，無相的自我是一個觀念，是我們的生命存在的真實的主體性。但這樣說還不夠，我們應從實踐一面看無相的自我在現實生活中呈現，和它所起的作用。久松先提出德國神秘主義大師艾卡特的「孤離」（Abgeschiedenheit）觀念，表示當人在任何事物中達致這孤離的狀態時，正是喚起、喚醒自己的無相的自我的好時機，這亦可以說是孤離的自我。這孤離並不是負面意味，不是否定。具體地說，孤離不是一種相對意義的否定，也不是一種簡單的對行動的否定。在艾卡特來說，孤離表示一種空掉自身的狀態（Zustand）。但這並不表示要消棄一切相對性格的內容；毋寧是讓自己從紛亂的狀態中釋放開來，以達致一種寧靜的心境。這心境是要呈現自我、無相的自我的首要條件。即是說，孤離可使我們從所謂物理的、軀體的東西、精神性的東西分離開來；而正在這種分離之中，真我、寧靜的自我便能自我喚醒和自我呈現。這有集中的意味，集中自我的生命力量的意味。但不是田立克所說的集中，如田立克在柏林的咖啡室

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

中集中地、專心地準備作一場演講的那一種。這只是集中精神在來日要進行的講演、講課、講道等的論點或題材方面。按：這是以思考作為媒介而使自己的精神、精力集中起來，不往外發散，是一般的集中。久松所說的集中，是沒有對象的集中，不管這對象是什麼，這可說是無集中（對象）的集中，是真正的集中。無相的自我便是在這樣的集中中透顯其自己，由潛存的狀態轉而為實現的狀態，由此可以生起種種妙用。我們也可以說，在這種集中而起妙用中，集中者與被集中者冥合而為一體。這其實也可以說是一種解構的集中，當所有東西被「解體」、被「否定」或被「空掉」時，只剩下空無（Nichts），這正是無相的自我展現自己的殊勝背景。

弔詭的是，無相的自我在無對象的集中、無集中的集中中，呈現了自己。而它的呈現，有一種活現的作用，有一種自由的運作，在這種狀況之中，一切具有形相的事物便出現、成立起來。即是，由於無相的自我的自由作用，可使有形相的東西呈現它自己。這是無相的自我的妙用，京都哲學家說的「真空妙有」中的「妙有」，也有這個意思。但這種情況只能在達致「真空」的境界才可能，而真空的境界正是無，無自性（*asvabhāva*）、空（*śūnyatā*）。這境界與無相的自己一脈相承。要注意的是，這真空妙有使一切諸法成立，只有存有論的意義，真空妙有可作為諸法的存有論的依據。但這與宇宙論無涉，後者是直接交代諸法在經驗層中的生成與變化的。真空妙有不談這些問題。

關於無相的自我的呈現問題，我們可以說，無相的自我自身便有一種讓自身呈顯的力量，不需要依靠外在的媒介。這種思惟，讓我們想到海德格的一句名言：真實的本質便是呈顯，或真實在其呈顯中證成它的本質（*Sein west als Erscheinen*）。^{③①}無相的自我是真實，它自身便含有呈顯的能

力，這呈顯正是它的本質。

另一方面，久松又就無相的自我的呈顯的背景宣稱無相的自我是最具體的實在。與它比較，所有事物都是抽象的。無相的自我可以說是在實際時刻中的「實質的創造」或「具體的運作」。與無相的自我比較，一般的形相如杯子或桌子都是抽象的。這種說法展示一種超越常識的洞見。說無相的自我是具體的，自然不是就以分解的方式把無相的自我跟它所創造的事物分離而單提地說，而是從既成的存在物中含有無相的自我的存有論的依據這一點說。即是，無相的自我具有自我呈現的能力，這也是它的本質；說無相的自我是具體的，是就它存在於依它而存有論地成立的具體事物說。無相的自我是最具體的實在，表示存在於具體事物中而作為它們的本質的無相的自我是具體的，一切存在都不能遠離無相的自我而有其存在性。這種說法與現象學宗師胡塞爾（E. Husserl）所說的「本質是具體物 *Konkreta*」在旨趣上不謀而合。^③胡塞爾的意思是，本質（*Wesen*）不能被抽離而存在，它必存在於具體物之中，故一說本質，便須關聯著具體物說，在這個意義下，他說本質是具體物（*Konkreta*），不是抽象物（*Abstrakta*）。無相的自我是本質層次的東西，但它不能存有論地遠離具體的事物。這顯示出人有東西方的地理上的不同，但在思惟上則沒有東西方之別。就筆者所知，久松的著作似乎未提及胡塞爾的現象學，即使有，也不多見。他們的相近說法，實表示出「人同此心，心同此理」也。

說到無相的自我的顯現，我們不妨就藝術創作這種文化活動來具體地說明一下。田立克便提議我們直觀一件藝術品，以例釋無相的自我的存在性：我們仍未能達致無相的自我的自覺層面，而直觀一件藝術品，與已達致這個層面而看同樣的藝術品，有什麼不同？久松的答覆是，一個藝術家

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

若已喚醒他的無相的自我，呈現他的無相的自我，則無相的自我會被表現於藝術品中。以禪的繪畫為例，畫家正是那被繪畫的。畫家在他所畫的東西中表達了他的無相的自我。看畫的人也會喚醒他的無相的自我，而他所注視的禪藝術也同時表現了他的無相的自我。^{③③}按：我們應再加一句：所有的無相的自我都是同一的，無相的自我是一普遍者（universal）。只是在個別的當事人中，依後者的特殊的條件，而有不同的呈現。

進一步，久松真一表示，如果一個已覺醒的畫家在一幀畫作中表現他的無相的自我，而那幀畫作被某個還未覺醒的人觀看時，看畫者便因此能夠把自己滲透到他自己的無相的自我中。按：倘若是這樣，我們觀賞藝術作品，特別是那些能呈現作者的無相的自我的作品，有助於我們喚醒自己內藏的無相的自我。

有一點我們要注意，上面提過我們的無相的自我自身便具有呈現的能力。久松更堅定地表示，無相的自我只要它是自我，便包括了自我覺醒，這其實是自我呈現，這亦可通到上面所提海德格的說法方面去：無相的自我本質上便會呈顯。久松的說法是無相的自我是有活動的，它是要自我表現或展示它自己的。這種禪的無相的自我不是一個死的本體觀念、存有觀念，而是一個「活的」自我喚醒或自我實現，能創造地自我表現。而作為一個正在運作的「活的」無相性，它能夠在任何內容或透過其中來表現自己，表現為「無內容」的自我。按：這內容是指經驗世界的多樣內涵。說無相的自我有內容，表示它可以透過經驗世界內任何東西表現它自己。久松自己便說，無相的自我有無限的內容，所謂「無一物」有著具有無盡藏的內容的意味，它可用的形相或內容是無限定的。

以下我要略述艾卡特與田立克對於與無相的自我相應的道的看法，以

突出無相的自我在比較的脈絡下的義蘊。田立克提到，艾卡特認為道（Logos）內在於每一個人之中，它顯示一點，那是人不能空掉的、否棄的，這即是神存在於每一個人的心中。道會受到有限事物的障蔽，不能顯發出來，只作為潛質而存在。但若能去除這些障礙，道便能開顯。^{③4}按：無相的自我亦有這種潛藏的狀態，它的喚醒相應於這道的開顯。道與無相的自我的顯著的不同在於，它不是沒有形相的，它自身便是神的形相。它的呈現，是「被生」，為神所生，也可以說是為我們所生，因它是內在於我們之中的。它是一個具體的神聖形相，艾卡特常將歷史上的耶穌與這道聯繫在一起，以《聖經》中的耶穌的圖像來把它具體化。因此，道不是無相。

就佛教特別是禪與德國神秘主義來說，艾卡特有完全貧乏（Armut）一觀念，這是空卻主客的二元性（Dualität）的意味。二元性被空卻、克服後，並不是完全空虛，卻是正在空卻的活動中，有真正的解脫的、救贖的意義的行為生起。田立克指出，道是一個具足動感的原理，是愛或恩惠（agape）的原理。但它不是無相的自我，無相的自我是那個我們所自來的神聖的深淵（Abgrund），是那無基底者（Ungrund）。在久松看來，這無基底者正是人的無相的自我，是具體的呈現，所有有形相的東西都由此而來。正是由於無相的自我的自由運作，具有形相的東西才能出現。

久松以無相的自我來說絕對無，表面看來，很能吻合南宗禪特別是惠能禪、臨濟禪，《無門關》的精神。特別是惠能禪的《壇經》裡面講的精義，如「無一物」（「本來無一物」）、「無念為宗，無相為體，無住為本」、「不思善，不思惡」等的涵義，都在無相的自我中得到申張。這是非常明顯的一點，我想不必在這裡闡釋了。不過，若深入地、仔細地思索禪的本

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

質，一方面有它的靜斂的一面，《無門關》提到的「游戲三昧」中的「三昧」可以印證這點。³⁵按：三昧或三摩地（samādhi）是一種心所，是把心力、精神聚斂起來而不向外發散的統一作用，把心、精神集中到一對象上去，而凝斂其力量，進入宗教意義的深沉的冥想境地。進一步可把對象移除，心、精神也能自我集中，如久松所提的無對象的集中、無集中的集中。「無相的自我」中的「無相」，與這點很能相應，相即是對象，對象相也。這樣說無相，是在工夫論上說，是沒有問題的。但若從存有論上說，問題便來了。相（lakṣaṇa）是現象（Phänomen），概括對象世界、經驗世界。這世界在佛教來說，是指世俗存在，是俗諦（saṃvṛti-satya）所對的世界。這雖不是勝義的存在，與第一義諦（paramārtha-satya）沒有直接關係，但是我們日常接觸的，生於斯、長於斯的環境。我們凡夫畢竟是腳踏著這個世俗的大地而生活的，在很多方面都與這個現象世界不能分離，與後者有極其密切的關聯。倘若「無」了、否定了、遠離開它，生存便失去依據，連存在於什麼地方，都成了問題。故作為現象世界的相是不可無的，無相的確有虛無主義的傾向。京都學派喜歡說「真空妙有」，若否定了相，「妙有」便不能說了，妙有是以相為基礎的。我自己曾說過，相是不能無的、否定（單純的否定）的。我們應該「相而無相，無相而相」。即對於相或現象世界，我們不應執取，不應視為有自性，這是「相而無相」；但最後還是要回落到這個現象世界中，只是不對之執取便是，這便是「無相而相」。久松只注意相而無相，未充分注意無相而相，是很可惜的。

至於「無相的自我」中的「自我」，則更犯了佛教的大忌。「我」（ātman）這個字眼在佛教特別是釋迦牟尼和原始佛教的教法中，是要被拒

斥的，因此說「無我」(anātman)。三法印中的諸法無我，此中的我，可指我的自性 (svabhāva)，也可指諸法的自性。不管怎樣，「我」總是負面的字眼，一切與佛教有關聯的說法，都應避免用這個字眼。龍樹所強烈拒斥的，是勝論 (vaiśeṣika)、數論 (sāṃkhya) 等實在論，拒斥的焦點即是神我 (prakṛti)。六祖《壇經》說到佛性、如來藏，都不涉及「我」，而說「自性」。但這自性又易與佛教緣起說所說的諸法無自性的自性相衝撞，那是另一問題。《大般涅槃經》(Mahāparinirvāṇa-sūtra, Yons-su myanian-las-ḥdas-pa chen-poḥi mdo) 雖說常、樂、我、淨，發揚涅槃大我，這我不同於無我的我，但一說到佛教，自然會把焦點置於釋迦佛法與原始佛教之中，為免誤會，還是不提「我」為妙。久松以自我說無，以無相的自我說絕對無，並無必要，特別在涉及禪的本質來說，並不明智。筆者說到禪的本質，以不捨不著的靈動機巧的主體性來說，可以避免「自我」字眼的問題。

【註釋】

- ①下村寅太郎著，《アッシシの聖フランシス》(東京：南窓社，1998年)。
- ②另外一位傑出的京都哲學家田邊元提出「絕對媒介」來解讀絕對無、場所。這絕對媒介 (absolute Vermittlung) 的涵義頗為複雜，若要扼要地來說它的意思，我想可以華嚴宗的法界觀念作為參照來理解。在法界中，事事無礙，一切質體 (entity)、事件 (event) 能自由自在地遊息於其中，而各自各精采。這種境界，需要有法界作為它們的存在基礎才可能。絕對媒介即是法界：它是絕對性格，而又能含容萬法，讓它們在其中圓融無礙地互動，這便有媒介的意義。
- ③我提出以絕對無觀念的提倡來決定京都哲學的核心思想的說法，最初的知音自然是阿部正雄。後來發現有好幾本講京都哲學的專著，其書名都是用

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

「絕對無的哲學」一類字眼的，也包括我自己寫的一本在內：

1. 吳汝鈞著，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（台北：台灣商務印書館，1998年）
2. 花岡永子著，《絶対無の哲学：西田哲学研究入門》（京都：世界思想社，2002年）
3. 根井康之著，《絶対無の哲学：西田哲学研究の継承と体系化》（東京：農山漁村文化協會，2005年）。

第1本《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》是概論性質的書，探討西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、武內義範、阿部正雄、上田閑照等7個京都學派成員的哲學，以「絕對無」一概念把他們貫通起來。第2、3本《絶対無の哲学》則主要是講西田幾多郎的哲學。不過，花岡永子的書中有一專章講到神的問題，那是從宗教的角度來說的，她選取了以下多人的思想作例子，看他們在這方面的思想：西田幾多郎、田邊元、西谷啟治、瀧澤克己、武內義範、武藤一雄、玉城康四郎、阿部正雄、辻村公一、上田閑照、八木誠一。這些人當與京都學派有直接的或密切的關聯。其中未有提久松真一，花岡很可能認為，久松是京都哲學家中最反對他力宗教的，基督教正是首當其衝，它的一神觀與久松無交集處。根井康之的書則本著現象學的立場，把哲學區分為三種形態：分別態、疏外態和真實態。分別態是以主觀、客觀的二元對立為本；疏外態則是分別態的倒轉；真實態則以存在與意識同時成為一體的形態。三者之間，真實態是主導形態，其他二態則是真實態的派生形態。作者以京都學派的絕對無的哲學為真實態，其終極原理即是絕對無，其邏輯構造則是絕對矛盾的自我同一。另外有幾本講京都哲學的書，其名稱雖不是「絕對無的哲學」，但都帶著「無」或「絕對無」的字眼，很明顯都是以絕對無來說京都學派的哲學。

1. Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*. Tr. J. W. Heisig, New York: Paulist Press, 1980.
2. Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*. Tr. Jan Van Bragt, Berkeley, Los Angeles,

C. A. : University of California Press, 1982.

3. 南山宗教文化研究所編，《絶対無と神：西田、田辺哲学の伝統とキリスト教》（東京：春秋社，1986年）
4. James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawaii'i Press, 2001.
5. 小野寺功著，《絶対無と神：京都学派の哲学》（横濱：春風社，2002年）
6. Robert J. J. Wargo, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro*. Honolulu: University of Hawaii'i Press, 2005.

其中，第一本是德國神學家、宗教學學者法頓浮斯（Hans Waldenfels）的德文著作的英譯本。其中的絕對無（absolute nothingness）主要是說西谷啟治的空觀。不過，它是以佛教特別是佛陀、龍樹、禪的思想為背景而被寫出，同時，它也特別留意西谷的老師西田幾多郎的哲學。第二本是西谷啟治的《宗教とは何か》的英譯，原書書名並無「無」或「絕對無」的字眼，譯者特別用 nothingness 一字，以突顯西谷哲學的核心概念。這 nothingness 或無自然是絕對無。第三本書名用「絕對無」與「神」兩個觀念來展示以京都哲學與基督教的核心觀念為基礎的宗教對話。第四本以無的哲學家作為對京都學派的哲學的探討，這京都學派以西田、田邊和西谷為主。第五本以絕對無來概括京都哲學，後者以西田、田邊、西谷為代表，復以基督教神學家或與基督教有密切關聯的學者的神學思想與京都哲學作比較的研究，這些神學家、學者包括波多野精一、逢坂元吉郎、鈴木亨、瀧澤克己、北森嘉藏、武藤一雄。書中也很注意日本的聖靈思想。最後一本論西田的無或絕對無的思考模式：場所邏輯與絕對矛盾的自我同一。

- ④我這樣說，自然是預認了久松真一是京都學派的一個成員，特別是在禪方面有深刻而多面的學養。不過，學界（也包括京都學派自身）中人對於久松與京都學派的關聯，特別是他是否屬於這個學派，還是未能有一致的共識，雖然有不少學者認為他是這個學派的重要人物。關於這個問題，討論的人不多，因為這種討論需要論者對京都哲學與久松的學問有一定程度的

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

認識。便是由於我們不常見到這種討論，我便在這方面著墨一下，供讀者參考。

說到久松是否屬於京都學派，又涉及在何種情況下一個學者或思想家以至哲學家能夠作為一個這個學派的成員問題。北佛羅里達洲大學的馬蘭度（John C. Maraldo）曾原則性地提出六個規準以解決京都學派的認同問題。（ジョン・C・マラルド著，〈欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題〉，藤田正勝編，《京都学派の哲学》，附論二，京都：昭和堂，2001年，pp.310~332）他的說法比較抽象；另外，很多讀者都有留意這一份作品，我在這裡也就不多闡述。我毋寧想留意一些具體的說法或分法：哪一些人屬於京都學派，哪一些人又不屬於呢？末木文美士在他的《近代日本と仏教：近代日本の思想・再考Ⅱ》中，曾引述《岩波哲学思想辞典》的一段解釋，頗符合我在這裡的訴求，因此把它轉述如下：

京都學派是以京都帝國大學哲學科作為根據地的西田幾多郎和他的後繼者田邊元，加上繼承他們的哲學的弟子的總稱。

末木繼續表示他們以後的弟子（第二世代）有高坂正顯、高山岩男、西谷啟治、下村寅太郎和鈴木成高。如取廣義，可加上戶坂潤和三木清；連同邊緣性質的和辻哲郎和九鬼周造。另外，末木又引述《日本思想史辞典》表示京都學派在廣義方面指「以西田幾多郎為中心而受到他的影響的哲學者」，狹義方面則指「在第二次世界大戰期間繼承西田幾多郎的學統的同科在職學者，對戰爭持積極態度的高坂正顯，高山岩男、西谷啟治等」。按《岩波哲学思想辞典》的解釋，特別在第二世代方面，與下面要涉及的大橋良介的分判很相似，後者也是提出高坂正顯、高山岩男、西谷啟治、下村寅太郎、鈴木成高，只是加上久松真一而已。至於與戰爭問題的關聯，要就此點來判定京都學派的成員，我認為沒有多大意思。京都學派是一個哲學學派，我們應從哲學分量來著眼，在對戰爭方面要積極表態支持，是加上了政治因素，以政治凌駕於學術研究之上。就這一點來說，高

坂、高山、西谷和鈴木4人在1942~1943年之交，應《中央公論》之邀，作過3回座談會，闡述他們的「世界史的哲學」的立場，對「大東亞戰爭」的意義予以肯定。此中的參予者有哪些是真正支持戰爭，又有哪些是受到政治壓力而表態的，都不清楚。（以上所述，很有一部分是參考末木文美士著《近代日本と仏教：近代日本の思想・再考Ⅱ》，東京：株式会社トランスビュー，2004年，pp.52~53）另外，藤田正勝在他所編的《京都學派の哲學》提到京都學派的成員，只列以下諸位：西田、田邊、三木、戶坂、木村素衛、久松真一、下村和西谷。其中並沒有高坂、高山、鈴木等位。（藤田正勝編，《京都學派の哲學》，京都：昭和堂，2001年）上面提到的馬蘭度的論文，也收入於這本書中。

再來是，宮川透與荒川幾男編，《日本近代哲學史》（東京：有斐閣，1976年），提出對於京都學派可有兩種意涵：狹義來說，它指以田邊元、高坂正顯、高山岩男等人所組成的學派，宣揚戰爭的「世界史哲學」這一主題。廣義來說，它指西田幾多郎和在他的影響下發展的人員所形成的學派。這又分右派、左派和中間派三個發展方向。右派有田邊元、高坂正顯、高山岩男、西谷啟治等。左派有三木清、戶坂潤、中井正一等。中間派則指務台理作，下村寅太郎、三宅剛一等。（筆者手頭無《日本近代哲學史》一書，上述內容是依卞崇道等者《跳躍與沉重：二十世紀日本文化》一書轉引的。北京：東方出版社，1999年，pp.79~80）狹義的說法委實是太狹，不足以反映京都學派的事實，不管是國際認可的，或是日本國內認可的。廣義的說法比較合乎事實，但在涵蓋性方面還是不足，特別是未有充分觸及作為京都哲學的骨幹的佛教特別是禪的義理。

至於久松真一是否屬於京都學派，倘若是的話，他在這學派中的定位一類問題，則要作進一步的考察與探討。以下我謹就涉獵範圍評論一下一些有關的著書，其中有不認為久松與京都學派有關聯以至密切關聯的，即不視久松為屬於京都學派；有認為久松與京都學派有密切關聯的，屬於京都學派的。沒有關聯即沒有提久松，有關聯即有提久松。不過，這個問題要權

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

宜處理：有些書不是專講京都學派，而是講日本近、現代的宗教或哲學，未提久松的，可視為不屬於京都學派，有提的，則屬該學派。以下先說未提方面的。

1. 藤田健治著，《西田幾多郎：その軌跡と系譜～哲学の文学的考察》（東京：法政大學出版局，1993年），此書以文學的角度來看哲學，主要留意西田幾多郎和在他之前與之後的哲學家。在後者方面，作者舉出高坂正顯、山內得立、三宅剛一、瀧澤克己、務台理作、三木清、戶坂潤等，未提西谷啟治，也未提久松真一。全書的旨趣在強調康德（I. Kant）所說的「哲學的對象是人間」，文學是哲學的器官、文獻記錄。書中讚揚高坂正顯的《歴史の世界》一書，舉出他的歷史觀是以絕對無的立場是超越歷史的，歷史的世界是展示絕對無的普遍的立場。這點與黑格爾（G. W. F. Hegel）、久松真一的史觀有對話空間。
2. 石田慶和著，《日本の宗教哲学》（東京：創文社，1993年）。此書研究日本的宗教哲學思想，提出宗教學的研究對象不是某一宗某一派的宗教，而是視宗教為「人文史上的事實」、「人間精神的產物」。其中主要論述西田幾多郎、波多野精一、田邊元、西谷啟治的宗教哲學，未及久松真一。
3. 峰島旭雄編著，《戦後思想史を読む》（東京：北樹出版，1997年）。此書闡述日本在戰後的思想發展，分四部分，其中第四部分的學院主義、哲學、倫理，與京都學派較有關聯。這部分只處理西谷啟治、武內義範，而未及久松，連西田、田邊也榜上無名。不過，如書名所示，此書只概括戰後時期，西田、田邊似已不屬於這段時期，但久松是後輩，仍應屬於這段時期，他的很多重要的著作，都是在戰後出版的。峰島不選取久松，卻選取沒有久松那麼有分量的武內義範，煞是耐人尋味。
4. Gino K. Piovesana, S. J., *Contemporary Japanese Philosophical Thought*. New York: St. John's University Press, 1969, 1997. 這本書是思想史性格，介紹日本近一個世紀的思想發展，以一整章的篇幅講述西田幾多郎的哲學，另外

很多章則闡述波多野精一、和辻哲郎、田邊元、土田杏村、谷川徹三、安倍能成、天野貞祐、高橋里美、務台理作、山內得立、九鬼周造、河上肇、福本和夫、三木清、永田廣志、戶坂潤、高坂正顯、高山岩男、西谷啟治、田中美知太郎、松村一人、出隆、柳田謙十郎、船山信一、三枝博音、植田清次、末綱恕一、池上謙三、金子武藏、大島康正等。人物眾多、內容多元、龍蛇混雜。作者的評論也很隨便，不能慎思明辨。例如：他說西谷啟治缺乏創作力，和辻哲郎肯定不是京都學派的人，都是失言之論。對於一些小角式人物，可以說得很詳盡，對於大家如久松真一，卻無片言隻字提及。他所提及的和辻哲郎，倒是一個傳奇性的人物，值得談一下。和辻的學問相當廣泛，對原始佛教、基督教、日本古代文化、日本倫理思想、日本精神思想、日本民族的風土與生活方式，都有相當深刻的理解，每方面都寫有專書。他和京都學派的關係，可謂千絲萬縷，他的本行是倫理學，特別是人間倫理學。他跟京都哲學家相通的地方在對於日本文化的深厚的愛忱和要賦予它新的生命力；不同的地方在雙方對西方哲學與文化有不同的解讀。要一般性地理解和辻的思想，可參看市倉宏祐的近著：《和辻哲郎の視圈：古寺巡礼・倫理学・桂離宮》，東京：春秋社，2005年。要深入地理解和辻的倫理學觀點，可參考：Watsuji Tetsuro, *Rinrigaku: Ethics in Japan*. Tr., Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, New York: State University of New York Press, 1996.

5. 山本誠作、長谷正當編，《現代宗教思想を学ぶ人のために》（京都：世界思想社，1998年）。此書研究當代20位超卓的思想家的思想，他們的思想分別由多位專業的學者來撰寫。其中有3位思想家是京都學派的重要成員：西田幾多郎、田邊元和西谷啟治。他們的思想，被定位為立根於對絕對無的自覺的宗教思想。其中並無久松真一。中國方面的哲學家也未受到注意。印度方面亦然。編者似乎預先有了一種成見：在東方的思想家方面，只有日本的思想家是重要的，他們在宗教哲學思想上的成

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

就已達致世界水平。

6. 常俊宗三郎編，《日本の哲学を学ぶ人のために》（京都：世界思想社，1998年）。此書收入8位日本近現代的思想家加以論述，包括西田幾多郎、田邊元、和辻哲郎、九鬼周造、三木清、植田壽藏、西谷啟治、波多野精一。其中絕大部分是屬於京都學派的人物，但獨缺久松真一。這頗令人感到困惑，不得其解。論學術分量與跟京都學派的關係來說，久松絕對不亞於九鬼與三木，何以不提呢？編者常俊宗三郎顯然認為，這些思想家的成就是很傑出的，他們都是近現代日本哲學界的精英分子。例如，西谷啟治的「根源的主體性」的哲學是一種以西田的絕對無作為依據對近代的主體予以根源化的嘗試，展示出近代主義應走的方向。而絕對無在宗教的體驗中有其優越性，同時也是一切文化上的、創造性的活動的根源。（p.288）這樣說，便有當代新儒學的唐君毅先生所提的人類的一切文化活動都植根於道德理性的意味，只是他們說絕對無，新儒學則說道德理性的不同而已。久松真一以無相的自我說絕對無，以FAS說人的存在的終極結構，都是極有洞見的思想，其成就並不低於西谷。
7. David A. Dilworth, Valdo H. Viglielmo, Agustin J. Zavala, eds. and trs., *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*. Westport: Greenwood Press, 1998. 這是一本原典選介（anthology）性質的書。編者與譯者選取了西田幾多郎、田邊元、九鬼周造、和辻哲郎、三木清、戶坂潤和西谷啟治等7人的重要文字以展示現代日本的哲學的風貌。其中沒有久松真一，反而學問功力較輕的三木清、戶坂潤、九鬼周造被選上了，九鬼周造更是一個基督徒。這樣選法，頗讓人感到迷惑，不知他們所著重的標準是什麼。編者和譯者強調，這些思想家都與西田幾多郎有廣義的關聯，因此都可視為京都學派的成員。平心而論，西田是京都學派的始創者，他的教父地位是顯而易見的。但與西田有關係的人很多，何以特別挑選其他6個人呢？特別是三木、戶坂、九鬼呢？書中並未有明確的交代。不過，書中強調一點，頗值得我們注意：西田與很多西方大哲，如

柏拉圖（Plato）、亞里斯多德（Aristotle）、康德、黑格爾、詹姆斯（W. James）、柏格森（H. Bergson）、胡塞爾（E. Husserl）等都是神交的，有很多思想上的交集，但他對於自己的亞洲傳統卻始終保持著緊扣的關係，此中最明顯的是佛教，也包括儒家、道家傳統在內。這與很多以脫亞入歐的思想傾向來看京都學派特別是西田的哲學的學者，甚為不同。

8. James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. 這本書我在上面已經提過，現在再拿來說，只是要提出一個問題。從題目看，這是一本講以無或絕對無的有關京都學派的哲學的書，但書中只討論三個人物：西田幾多郎、田邊元、西谷啟治。作者海式格（Heisig）顯然設定了很高的標準，只有這三位哲學家能夠通過。這標準到底指什麼呢？我想是指西方的大哲的思辨性，特別是當代的大哲，如海德格（爾）（M. Heidegger）、胡塞爾、葛達瑪（H.-G. Gadamer）、懷德海之屬。但這西方形態的大哲，不是東方形態的。前者特重概念、理論、系統性的開拓，東方形態的哲人除了需具備一定的哲學體系外，還得有一套工夫論，讓人在實踐生活中有所依循。這在西方的大哲中是很缺乏的。海式格的問題是：他以西方大哲的標準去評估東方的哲學家，卻忽視了東方哲學傳統一直都很重視的工夫理論，這是不是不合理、不公平呢？倒轉過來，我們若以東方哲人如朱熹與態十力為典範，同時具有思辨性與工夫論，去求諸西方的哲學家，又有幾人能過得這關卡呢？海氏很可能未有想及這方面的問題。就久松來說，他的思想深刻而嚴整，義理清晰，不含糊，不艱澀，又能提出一套體現宗教理想的工夫程序，即使思辨性、理論性略遜，也不應影響他作為一個傑出的哲學家的地位。
9. 濱田恂子著，《近・現代日本哲学思想史：明治以来、日本人は何をどのように考えて来たか》（橫濱：關東學院大學出版會，2006年）。這本書闡述日本自明治以來的思想狀況，其中很有一部分是論述西田幾多郎、田邊元和西田學派的成員的思想，亦可視為泛說的京都學派哲學的思想。在這個學派中，除西田與田邊外，收入京都學派的三木清、

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

九鬼周造、西谷啟治、山內得立、三宅剛一、下村寅太郎、務台理作等位的思想。另外也涉及與京都學派有一定關聯的和辻哲郎的思想。至於一般流行於日本國內的京都學派成員如戶坂潤、高坂正顯、高山岩男、鈴木成高，和國際思想界認同的久松真一、武內義範、阿部正雄，則一字不提，只引過上田閑照的一本小書而已。為什麼會這樣，也不作交代。這種情況極為少見。

⑤此書有英譯本：Fritz Buri, *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity*. Tr. Harold H. Oliver, Macon Georgia: Mercer University Press, 1997.

⑥ *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*, S. 144.

⑦ *Ibid.*, S. 9.

⑧ *Ibid.*, S. 8.

⑨ *Ibid.*, S. 145. 久松真一著，〈東洋的無の性格〉，《久松真一著作集1：東洋的無》（東京：理想社，1982年）pp.33~66。

⑩ *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*, S. 151.

⑪ Fritz Buri, *The Buddha-Christ as the Lord of the True Self*. Tr. Harold H. Oliver. x-xi.

⑫在這些學者中，清澤滿之是一個富有傳奇性的人物。他被視為近代日本哲學的先驅人物，比西田幾多郎還要早幾年。可惜英年早逝，39歲便去世了；但留下不少的著作，其中最具代表性的，莫如《宗教哲学骸骨》，泛論理性與信仰的關係問題。在這本書中，他立足於他力信仰的平台，但並不排斥自力說法。在自力與他力這兩種修行導向上，他認為這不是哪一邊是正確，哪一邊是錯誤的問題，二者應該兼融雙方，才有真正的信心、真正的修行可言。有關清澤的思想，參看藤田正勝、安富信哉編，《清沢満之：その人と思想》（京都：法藏館，2002年）。

⑬就筆者所及，大橋所著、編著的書有以下多種：

1. 大橋良介著，《放下、瞬間、場所：シェリングとハイデッガー》（東

- 京：創文社，1975年）。
2. 大橋良介著，《ヘーゲル論理学と時間性：「場所」の現象学へ》（東京：創文社，1983年）。
 3. 大橋良介著，《時はいつ美となるか》（東京：中央公論社，1984年）。
 4. 大橋良介著，《切れの構造：日本美と現代世界》（東京：中央公論社，1986年）。
 5. 茅野良男、大橋良介編著，《西田哲学：新資料と研究への手引き》（京都：ミネルヴァ書房，1987年）。
 6. *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Hrsg. von Ryosuke Ohashi, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1990.
 7. 大橋良介著，《日本的なもの、ヨーロッパ的のもの》（東京：新潮社，1992年）。
 8. 大橋良介編著，《文化の翻訳可能性》（京都：人文書院，1993年）
 9. 大橋良介編著，《総説・ドイツ観念論と現代》（京都：ミネルヴァ書房，1993年）（此書為6卷《ドイツ観念論との対話》叢書之第1卷）。
 10. 大橋良介著，《絶対者のゆくえ：ドイツ観念論と現代世界》（京都：ミネルヴァ書房，1993年）。
 11. 大橋良介編著，《ハイデッガーを学ぶ人のために》（京都：世界思想社，1993年）。
 12. 大橋良介著，《西田哲学の世界：あるいは哲学の転回》（東京：筑摩書房，1995年）。
 13. Ryosuke Ohashi, *Das Japanische im interkulturellen Dialog*. Judicium Verlag, 1999.
 14. 大橋良介著，《内なる異国 外なる日本：加速するインターカルチャー世界》（京都：人文書院，1999年）。
 15. 大橋良介編，《京都学派の思想：種々の像と思想のポテンシャル》（京都：人文書院，2004年）。
 16. 大橋良介譯，《ハイデッガー全集・別巻1・四つのゼミナール》（東

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

京：創文社，1985年）。

17. Ryosuke Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger.*(フイ
ンク社，1975年）。

18. Ryosuke Ohashi, *Die fünf Stände von Zen-Meister Tosan Ryokai.* Übersetzung,
ネスケ社，1980年。

19. ロムバッチ著，大橋良介譯，《形象は語る：現象学の新しい段階》（東
京：創文社，1982年）。

最後兩本是翻譯。另外，大橋又廣泛地編集、編選京都學派哲學家的著
作，並作有解說，以利讀者閱讀。這包括《西田哲学選集第1卷：西田幾
多郎による西田哲学入門》、《西田哲学選集第4卷：「現象学」論文集》、
《京都哲学撰書第4卷 下村寅太郎：精神史の中の日本近代》、《京都哲
学撰書第13卷 大島康正：時代区分の成立根拠・実存倫理》、《京都哲
学撰書第30卷・九鬼周造：エッセイ・文学概論》等。

⑭我想這可能是以理想的、價值的現象學方法來處理現象問題，以突顯現
象，因此用「現象論」字眼。倘若是這樣，意義便不大，不必特別拿來強
調。

⑮《悲の現象論序説》，pp.75~76。

⑯西方哲學的根本立場或導向，是實體主義（substantialism），不是非實體主
義（non-substantialism）。因此，「有」與「無」或 Sein 與 Nichts 之間，有
被視為第一序的，無是有的消失、不存在；無需要通過有來解釋，因此在
觀念層次上，有是第一序的，無便只能被視為第二序了。在這個問題上，
阿部正雄寫有一篇 "Non-Being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in
the East and the West," Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Ed. William R.
LaFleur, Hong Kong: The Macmillan Press, 1985, pp.121~134. 中譯：吳汝鈞譯，
〈從「有」「無」問題看東西哲學的異向〉，吳汝鈞著，《佛學研究方法論》
下冊（台北：台灣學生書局，1983年）；增訂本，2006年，pp.441~456。

⑰海德格很關心這方面的問題，和提出如何處理，很多人都知道。西谷啟治

則較少人留意。實際上，他在這方面做了很多工夫，寫了不少東西和作過多次演講。此等文獻如：西谷啟治著，《現代社会の諸問題と宗教》（京都：法藏館，1978年）、《西谷啟治著作集第16卷：宗教（講話）》（東京：創文社，1990年）、《西谷啟治著作集第24卷：大谷大学講義I》（東京：創文社，1991年）。最後一本是特別就宗教對於現代社會的種種問題如科學、技術、存在、自他關係、自然世界、生死等所能發出的積極的助益而講的。

- ⑱ 以上有關大橋對久松的禪思想的闡述，參看他的《悲の現象論序說》，第4章〈「語默通底」テーゼ：久松真一の禪思想あるいは「覺の哲学」と言語〉，pp.71~87。至於大橋所說的久松對禪藝術或禪美學的看法，可參考久松自己寫的名著：

Shin'ichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*. Tr. Gishin Tokiwa, Tokyo: Kodansha International Ltd., 1974.

又有關久松的禪悟理解，可參考：

久松真一著，〈悟り(二)〉，鈴木大拙監修、西谷啟治編集，《講座禪第一卷：禪の立場》（東京：筑摩書房，1967年）pp.39~48。

- ⑲ 《禪と現代世界》，pp.3~7。

⑳ Ibid., p.19.

㉑ 危機神學的神的特徵在神與人、世界在本質上有無限的差異性。

㉒ 《禪と現代世界》，pp.333~338。

㉓ Ibid., pp.384~385.

㉔ 〈まえがき〉，《禪と哲学》。

㉕ 如pp.216, 241, 405~410, 410~415, 417~418。

- ㉖ 《久松真一著作集7》所謂《任運集》便收錄了久松在這些方面的成果。（東京：理想社，1980年）他的書法，尤其蒼遒有力，展示禪的大機大用的動感，極有禪的「遊戲三昧」中的遊戲的意趣。我曾對禪的「遊戲三昧」作了新的說法，參看拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（台北：台灣

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（上）

學生書局，1993年）。

- ⑳ 有關久松在修道歷程中的經驗，特別是他的宗教意義的覺的轉向，可參考他自撰的〈学究生活の思い出〉，《久松真一著作集1：東洋的無》，pp. 415~434。
- ㉑ 久松與上述人士的對話，散見於他的《久松真一著作集》各卷之中。
- ㉒ 有關久松的東洋的無的十種性格，參看他的〈東洋的無の性格〉，《久松真一著作集1：東洋的無》，pp.33~66。另外此文有Richard De Martino的英譯"The Characteristics of Oriental Nothingness," *Philosophical Studies of Japan*. Vol. II, pp.65~97。
- ㉓ 這個對談的日文記錄，載於《久松真一著作集2：絶対主体道》中，題為〈神律と禪の自律〉（東京：理想社，1974年）pp.563~591。英文本則參見"Dialogues, East and West: Conversation between Dr. Paul Tillich and Dr. Hisamatsu Shin'ichi," *The Eastern Buddhist*. Vol. IV, no. 2 (Oct. 1971), pp.89~107; Vol. V, no. 2 (Oct. 1972), pp.107~128; Vol. VI, no. 2 (Oct. 1973), pp.87~114。中文譯本有梁萬如、吳汝鈞譯，〈東方與西方的對話：保羅田立克與久松真一的會談〉，吳汝鈞著，《京都學派哲學：久松真一》（台北：文津出版社，1995年）pp.207~257。（該書漏印第三部分，待補上）。
- ㉔ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 4. Auflage, 1976, S. 108.
- ㉕ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie, und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu herausgegeben von Karl Schulmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 153.
- ㉖ 《久松真一著作集2：絶対主体道》，p.568上。
- ㉗ Ibid., pp.566下~567上ff.
- ㉘ 無門曰：「……莫有要透關底麼？將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇無字，晝夜提撕。莫作虛無會，莫作有無會，如吞了箇熟鐵丸相似，吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然內外打成一

片。如啞子得夢，只許自知，驀然打發，驚天動地。如奪得關將軍大刀入手，逢佛殺佛，逢祖殺祖，於生死岸頭，得大自在，向六道四生中，遊戲三昧。」（《無門關》，《大正藏》第48冊，第292頁下~293頁上）對於遊戲三昧，我頗有自己的詮釋：三昧是作禪定工夫，積集功德；遊戲是把這些功德用於世間，普度眾生，能夠善巧地運用種種法門，救助眾生，一切是表現得那麼自然，如小孩遊戲般。